ความเป็นธรรมในทัศนะของพุทธศาสนาเถรวาท [1]
Justice in Theravada Buddhism

ชาญณรงค์ บุญหนุน [2]
Channarong Boonnoon

Received: *October 29, 2018*
Revised: *December 17, 2018*
Accepted: *December 19, 2018*

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้ศึกษาแนวความคิดเรื่อง “ความเป็นธรรม” และ “ความเป็นธรรมทางสังคม” ของพุทธศาสนาเถรวาท จากพระไตรปิฎกภาษาบาลี และเอกสารที่เกี่ยวข้อง โดยมีประเด็นหลักสองประการ คือ เพื่อตอบคำถามว่า 1) แนวความคิดเรื่อง “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” ตามกฎแห่งกรรม สามารถ

---

[1] บทความนี้ปรับปรุงจากรายงานวิจัยเรื่อง “ความเป็นธรรมในพระไตรปิฎก” ในชุดโครงการ *เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย* สนับสนุนโดย **สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)** (ดำเนินการระหว่าง 15 มีนาคม 2548-14 มิถุนายน 2550) จึงขอขอบพระคุณ **สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)** และรองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ หัวหน้าชุดโครงการ *เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย* เป็นอย่างสูง ส่วนหนึ่ง (บทที่ 4) ของรายงานวิจัยนี้เคยตีพิมพ์ใน *วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย* ปีที่ 17 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2553): 36-95. แต่ภาพรวมของรายงานวิจัยเรื่องนี้ยังไม่ได้ตีพิมพ์เผยแพร่ในวารสารวิชาการใดมาก่อน

[2] อาจารย์ประจำ ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

ใช้เป็นหลักการพื้นฐานเพื่ออธิบายเรื่อง “ความเป็นธรรมทางสังคม”ได้หรือไม่ เพราะอะไร 2) “ความเป็นธรรม” ที่สามารถใช้อธิบายหรือประเมินค่าความสัมพันธ์ทางสังคมของมนุษย์อย่างมีเหตุผลนั้นวางอยู่บนหลักการใด

จากการศึกษาพบว่า พุทธศาสนายอมรับความเป็นธรรมสองนัย คือ 1) ความเป็นธรรมระดับสากล 2) ความเป็นธรรมทางสังคม นัยแรกอิงหลักคำสอนเรื่องกรรม ที่เชื่อว่ามีกฎศีลธรรมควบคุมอำนวยผลตอบแทนอย่างสอดคล้องเหมาะสมกับการกระทำนั้นๆ กฎนี้ทำงานอย่างเป็นกลไก เป็นเหตุผล อยู่เหนือความเข้าใจของมนุษย์ แต่เนื่องจากเป็นมโนทัศน์เชิงบรรยาย ที่มีความซับซ้อนในเชิงทฤษฎี จึงนำไปอธิบายหรือประเมินค่าความสัมพันธ์ทางสังคมได้ยาก นัยที่สองอิงหลักคำสอนทางสังคมการเมืองซึ่งให้ความสำคัญต่อสถานการณ์ในชีวิตปัจจุบัน โดยถือว่า มีความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันระหว่างปัจเจกบุคคลกับสังคมพลเมืองกับโครงสร้างอำนาจรัฐ และด้วยแนวคิดที่ว่า “มนุษย์ทุกคนต้องการชีวิตที่ดีงาม และชีวิตที่ดีเกิดขึ้นได้ภายในสังคมที่เป็นธรรม” พุทธศาสนาจึงถือว่าลักษณะพื้นฐานของความเป็นมนุษย์เป็นเกณฑ์สำคัญในการพิจารณาเพื่อจัดวางระบบตอบแทนความดี (การจัดสรรผลประโยชน์ทางสังคม) หรือความชั่ว (การลงโทษผู้กระทำผิด) ผู้วิจัยจึงเสนอว่า ความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับบริบททางสังคมการเมือง น่าจะเป็นปรับใช้กับสังคมทั่วไปได้ดีกว่าความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับมโนทัศน์เรื่องกฎแห่งกรรม

คำสำคัญ: ความเป็นธรรม, ความเป็นธรรมทางสังคม, พุทธศาสนาเถรวาท, พระไตรปิฎก

ABSTRACT

The objective of this research paper is to study concepts of "justice" and "social justice" in Pali *Tipitakas*, and *Theravada's* essential texts, under two main analyses: 1) a study of the concept "moral justice" that can be found in Buddha's teachings on the law of *kamma* in order to find out whether it can be used as a basis of "social justice"; 2) an inquiry into the concept "social justice" from Buddhist teachings on society and state found in the *Suttas*, and the *Vinayas*, which formally govern the monastery (the *sangha*).

The study shows that Buddhist concepts of justice can be analyzed into two concepts i.e. universal justice and social justice. The former derived from Buddha's teachings of *kamma.* It states that a moral law does exist and consequentially govern human actions universally. This law, systematically, functions above and beyond human understanding. Its characteristics is in form of descriptive, thus it is very difficult to give a clear and explicit explanation about its cause and effect. On the other hand, the latter analysis can be founded on Buddha's socio-political teachings. It focuses on immediacy, and current life situations based on a believe that individual and society, as well as citizens and state, are interrelated, and "everyone wants to live a good life which is made possible by living in a just society" Thus, Buddhism employs this common feature among all human as a criteria for moral justification i.e. social utility and punishment. This study proposes that justice rooted in socio-political context is considered more appropriate and seemingly beneficial for general society than the universal justice defined by the law of *kamma*.

Keywords: Justice, Social Justice, Theravada Buddhism, Tipitaka

บทนำ

ความเป็นธรรม (Justice) เป็นค่านิยมพื้นฐานทางสังคมประการหนึ่ง ที่ผนึกรวมสังคมไว้ด้วยกัน ความเป็นธรรมเป็นศัพท์ทางจริยธรรมและการเมือง ซึ่งนักปรัชญาอ้างว่ามีความสำคัญในระดับสากลและมีบทบาทสำคัญในทฤษฎีสังคมและการเมือง แม้ว่าปัจจุบัน คำนี้จะสำคัญน้อยกว่าเรื่องสิทธิมนุษยชน (Human rights) แต่ก็มีความสำคัญมากเพราะเป็นส่วนหนึ่งของระบบกฎหมายที่ครอบคลุมชีวิตสาธารณะ ความเป็นธรรมเป็นมโนทัศน์ทางสังคมการเมืองในแง่ที่ว่า ถ้าเราอยู่คนเดียว การถามว่าสิ่งที่เราทำในขณะนั้นเป็นธรรมหรือไม่ จะไม่มีความหมาย แต่จะมีความหมายต่อเมื่อเราเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับคนอื่นตั้งแต่หนึ่งคนขึ้นไป จนถึงระดับชุมชน สังคม ประเทศ หรือนานาชาติ (Phromthā, 1995, p.81) ความเป็นธรรมเป็นองค์ประกอบสำคัญเมื่อเราพูดถึงความชอบธรรมในการปกครอง หรือเมื่อใช้เพื่อต่อต้านการปกครองแบบใดแบบหนึ่งที่เราเห็นว่าไม่ชอบธรรม รัฐจะอ้างความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมเพื่อให้ตนมีสิทธิในการปกครองพลเมือง ส่วนพลเมืองก็อาจอ้างความอยุติธรรมที่รัฐปฏิบัติ เพื่อแสดงสิทธิในการต่อต้านหรือปฏิเสธอำนาจรัฐ ในแง่นี้ ความเป็นธรรมเป็นข้อกำหนดขั้นต่ำสำหรับพิสูจน์ความถูกต้องชอบธรรมของอำนาจ นอกจากนี้ยังใช้แสดงถึงอุดมคติสูงสุดเกี่ยวกับรูปแบบความสัมพันธ์ที่ดีที่สุดในสังคมอุดมคติ ดังในอุตมรัฐของเพลโตหรือรัฐตามแบบสังคมคอมมิวนิสม์ (Campell, 2001, p.4)

การมองว่า ความเป็นธรรมเป็นคุณธรรมสาธารณะหรือคุณธรรมทางการเมือง (public/political virtue) เกี่ยวข้องเฉพาะกับการกระทำและเป้าหมายของรัฐหรือของเจ้าหน้าที่ของรัฐ เกี่ยวข้องกับกิจกรรมสาธารณะ เป็นเรื่องของกฎหมายและนโยบายของรัฐ อยู่นอกพื้นที่ความสัมพันธ์ส่วนตัว ไม่ได้เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับเศรษฐกิจ หรือภายในครอบครัวอันเป็นพื้นที่ส่วนตัวนั้น ไม่ถูกต้องนัก เพราะ

ในครอบครัว กลุ่มเพื่อน สมาคม อาสาสมัคร ทั้งในศาลหรือในรัฐบาล ก็มีเรื่องทั้งที่เป็นธรรมและไม่เป็นธรรมด้วยกันทั้งนั้น แต่ประเด็นความเป็นธรรมอาจจะไม่ใช่เป้าหมายสำคัญที่สุดของสถาบันเหล่านี้ คนทั่วไปอาจจะมองว่า ความเป็นธรรมที่มีนัยสำคัญเฉพาะในพื้นที่หรือชีวิตสาธารณะ ได้แก่ ความเป็นธรรมทางสังคมและการเมืองเท่านั้น แต่นักสตรีนิยมได้ชี้ให้เห็นว่า ความเป็นธรรมมีความสำคัญ แม้แต่ในชีวิตส่วนตัวของมนุษย์ เช่น ในความสัมพันธ์ระดับครอบครัว ความสัมพันธ์ระหว่างสตรีและบุรุษ

บางแนวความคิดถือว่า ความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมเป็นคำสั่งเด็ดขาด เป็นสิ่งที่ถูกต้องโดยตัวมันเองไม่เกี่ยวข้องกับผลที่เกิดขึ้น เป็นบรรทัดฐานที่ไม่มีข้อละเว้น ไม่มีการเบี่ยงเบนหรือประสานกับผลประโยชน์ใด ๆ แนวความคิดนี้จะยืนยันว่า ความเป็นธรรมเป็นสิ่งที่จะต้องได้รับการปฏิบัติอย่างเต็มที่ก่อนเป้าหมายหรือคุณค่าอื่นใด ความเป็นธรรมเป็นคุณธรรมที่สำคัญเหนือคุณธรรมอื่น ๆ แต่บางแนวความคิดก็ถือว่าความเป็นธรรมเป็นเพียงคุณธรรมหนึ่งในบรรดาคุณธรรมทั้งหลาย ในกรณีนี้ความเป็นธรรมอาจถูกลดความสำคัญลงเพื่อเปิดทางให้กับคุณค่าหรือคุณธรรมอื่น ๆ ที่สำคัญกว่าในบางโอกาส เช่น เสรีภาพ หรือความภักดี โดยเฉพาะในปริมณฑลที่อยู่นอกขอบเขตของกฎหมายและการเมือง บางความคิดถือว่า ความเป็นธรรมเกี่ยวเนื่องกับการกระจายผลประโยชน์หรือค่าตอบแทนที่ควรจะได้รับมากกว่าเป็นเรื่องความเท่าเทียมกัน (Campell, 2001, p.5)

ความเป็นธรรมเป็นมโนทัศน์สำหรับพิจารณาความสัมพันธ์ ระหว่างปัจเจกบุคคลกับปัจเจกบุคคล ระหว่างรัฐกับปัจเจกบุคคล หรือระหว่างรัฐกับรัฐเกี่ยวข้องกับอุดมการณ์ทางการเมืองในแง่ที่ว่าอุดมการณ์ทางการเมืองที่แตกต่างกัน ย่อมมีแนวความคิดเกี่ยวกับความเป็นธรรมที่แตกต่างกัน แต่ไม่ว่าจะเป็นอุดมการณ์ทางการเมืองแบบใด ความเป็นธรรมนับว่าเป็นมโนทัศน์ที่มีบทบาทสำคัญ ความเป็นธรรมจึงไม่ใช่เรื่องของกฎหมายเท่านั้น หากแต่เป็นมโนทัศน์

ทางจริยธรรม (Moral concept) ที่อยู่เบื้องหลังอุดมการณ์หรือการจัดโครงสร้างทางสังคมโดยรวมของมนุษย์ มโนทัศน์นี้อาจอ้างถึงหลักการบางอย่างที่เชื่อว่ามีอยู่จริงในระดับสากลจักรวาล เป็นกฎธรรมชาติหรืออาจถือว่าเป็นผลแห่งการรวมตัวกันเป็นสังคมของมนุษย์ เป็นประดิษฐกรรมทางสังคมและการเมือง

ในปัจจุบัน มีการศึกษาตีความคำสอนของพุทธศาสนาโดยเฉพาะประเด็นทางสังคมมากขึ้น สถานการณ์ใหม่ ๆ ทางสังคม เศรษฐกิจและการเมือง เป็นองค์ประกอบสำคัญที่ทำให้นักวิชาการด้านพุทธศาสนาคิดว่า การตีความคำสอนพุทธ-ศาสนาภายในกรอบปัจเจกชนนิยม เน้นความดีเฉพาะบุคคล ไม่ช่วยให้เราได้รับคำตอบที่น่าพึงพอใจเกี่ยวกับการทำความเข้าใจหรือการประยุกต์ใช้คำสอนทางศาสนาเพื่อสังคมใหม่อีกต่อไป นักปรัชญาศาสนาตะวันตกมองว่า คำสอนในเชิงสังคมของพุทธศาสนาน่าจะทำให้มีองค์ความรู้ที่จะนำใช้ให้เกิดประโยชน์แก่สังคม หรือช่วยให้ได้คำตอบที่แตกต่างออกไปจากคำตอบที่เคยมีมาก่อนในวัฒนธรรมความรู้ของชาวตะวันตก สำหรับพุทธศาสนา มีจุดที่น่าสนใจอยู่ที่ท่าทีทางญาณวิทยาแบบประจักษนิยม (Empiricism) และลักษณะอเทวนิยม (Atheism) หรือธรรมชาตินิยม (Naturalism) ซึ่งอธิบายเรื่องต่าง ๆ โดยไม่อ้างอิงอำนาจเหนือธรรมชาติ คำตอบเกี่ยวกับความยุติธรรมทางศีลธรรมและความเป็นธรรมทางสังคมของพระพุทธศาสนา ดูน่าพึงพอใจกว่าคำตอบที่อ้างอิงอำนาจสูงสุดของพระเป็นเจ้าซึ่งยากต่อการเข้าใจของชาวตะวันตกร่วมสมัย การศึกษาในเรื่อง “ความเป็นธรรม” ในทัศนะของพุทธศาสนาจึงมีความสำคัญ ทั้งในด้านพุทธศาสน์ศึกษาและในด้านการแสวงหาคำตอบเกี่ยวกับ “สังคมที่เป็นธรรม” ที่พุทธศาสนาอาจให้ทางเลือกแก่สังคมที่สนใจปัญหาเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม ความยุติธรรมภายใต้ระบบกฎหมาย โดยเฉพาะกรณีประเทศไทยซึ่งมีพุทธศาสนาเป็นรากฐานทางวัฒนธรรม หวังว่าการพิจารณาปัญหาเรื่องนี้จะช่วยให้สังคมไทยมี “องค์ความรู้” สำคัญในการพัฒนาความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมทางสังคม

ในอนาคต

ผู้วิจัยคาดหวังว่าการศึกษาและผลสรุปที่ได้จากการศึกษาในบทความนี้จะมีส่วนช่วยให้เกิดการแสวงหาความรู้จากคำสอนของพุทธศาสนา ในพระไตรปิฎกภาษาบาลีและคัมภีร์สำคัญอื่นๆ ของเถรวาท นำมาถกเถียงสนทนาและพัฒนาแนวความคิดเรื่องความเป็นธรรมในพระพุทธศาสนาให้ชัดเจนขึ้นต่อไป

วัตถุประสงค์

วัตถุประสงค์ในที่นี้มีสองประการหลักคือ 1) เพื่อศึกษาว่า แนวความคิดเรื่อง “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” (Moral justice) ที่ปรากฏในคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมและคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ สามารถใช้เป็นหลักการพื้นฐานเกี่ยวกับ “ความเป็นธรรมทางสังคม” (Social justice) ได้หรือไม่ 2) เพื่อทำความเข้าใจแนวคิดเรื่อง “ความเป็นธรรมทางสังคม” ในพุทธศาสนาจากคำสอนเกี่ยวกับสังคมและรัฐในพระสูตร รวมทั้งแบบแผนในพระวินัยบัญญัติของสงฆ์ ทั้งนี้ได้มีสมมติฐานว่า แนวคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมที่แสดงถึง “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” ในระดับสากลจักรวาลตามความคิดของพุทธศาสนานั้น ไม่เพียงพอที่จะนำมาอธิบายเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม เพราะหลักความยุติธรรมตามกฎแห่งกรรมนั้น นอกจากมีปัญหาในเชิงญาณวิทยาแล้ว ยังไม่อาจใช้ประเมินได้ว่า “การกระทำแบบใดไม่เป็นธรรม” ในการพิจารณาเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม จำเป็นต้องอาศัยแนวความคิดทางสังคมการเมืองในพุทธศาสนามาเป็นหลักในการพิจารณาด้วย

วิธีการศึกษา

สำหรับวิธีการศึกษา ผู้วิจัยได้เลือกคำสอนและพระสูตรสำคัญในพระไตรปิฎกภาษาบาลี อรรถกถา ฎีกา และคัมภีร์สำคัญในพุทธศาสนา รวมทั้งงานเขียนทางปรัชญาศาสนาและปรัชญาสังคมอื่นๆ ที่เกี่ยวข้องของนักวิชาการร่วมสมัยทั้งภาษาไทยและภาษาต่างประเทศ (ภาษาอังกฤษ) นำมาวิเคราะห์ทำความเข้าใจแนวคิดพื้นฐานของพุทธศาสนา จากนั้นจึงประมวลแนวความคิดเรื่อง “ความเป็นธรรม” หรือ “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” และแนวความคิดเรื่อง “ความเป็นธรรมทางสังคม” ตามทัศนะของพุทธศาสนา เพื่อนำมาวิเคราะห์ประเด็นต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง โดยใช้ประเด็นโครงสร้างทางสังคม รัฐและบทบาทหน้าที่ของรัฐเช่น ความเป็นธรรมในการลงโทษและความเป็นธรรมในการกระจายผลประโยชน์ทางสังคมเป็นกรอบในการวิเคราะห์ ทั้งนี้ ผู้วิจัยได้คำนึงถึงบริบททางสังคมวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ ที่เกี่ยวเนื่องกับพระพุทธศาสนาและคำสอนต่างๆ ที่เลือกสรรมาพิจารณาตีความ ด้วยหวังว่า การศึกษาครั้งนี้จะช่วยเพิ่มพูนความรู้เรื่อง “ความเป็นธรรม” และ “ความเป็นธรรมทางสังคม” ในทัศนะของพุทธศาสนา ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของปรัชญาสังคมและการเมือง ทั้งกระตุ้นให้เกิดการถกเถียงและการศึกษาค้นคว้าวิจัย ในประเด็นทางปรัชญาสังคมการเมือง การปกครองของพุทธศาสนา ซึ่งเป็นแนวทางหนึ่งในการแสวงหาคำตอบร่วมกันเกี่ยวกับสังคมที่ดี

ผลการศึกษา

ในประเด็นที่ว่า 1) แนวความคิดเรื่อง “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” ที่ปรากฏในคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมและคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ สามารถใช้เป็นหลักการพื้นฐานในการพิจารณาเรื่อง “ความเป็นธรรมทางสังคม” ได้หรือไม่นั้น

คำตอบที่ได้จากการศึกษาเป็นปฏิเสธ ในกรณีนี้ไม่ได้หมายความว่า พุทธศาสนาไม่ยอมรับหลักความเป็นธรรมทางศีลธรรมในระดับสากล หรือความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรม แต่หลักความเป็นธรรมทางศีลธรรมในระดับสากล มีลักษณะพิเศษที่ก่อให้เกิดปัญหาทางปรัชญาหลายประการเมื่อนำไปอธิบายความเป็นธรรมทางสังคม ข้อนี้มีรายละเอียดดังต่อไปนี้

ความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรม (Universal Justice)

พุทธศาสนาถือว่า สิ่งทั้งหลายอิงอาศัยกันเกิดขึ้น มีความสัมพันธ์กันในเชิงเหตุและผล ซึ่งมีสองรูปแบบ กล่าวคือ ในรูปแบบที่สิ่งหนึ่งเป็นปัจจัยให้เกิดสิ่งหนึ่ง เรียกว่า กระแสแห่งการเกิด (สมุทยวาร) และในรูปแบบที่การดับของสิ่งหนึ่งก็จะเป็นปัจจัยที่ทำให้สิ่งอื่นๆ ที่เกี่ยวข้องกันดับสลายไปด้วย เรียกว่า การแสแห่งการดับ (นิโรธวาร) นี่คือกฎธรรมชาติที่ควบคุมสรรพสิ่งให้ดำเนินไป วัตถุ สสาร สิ่งมีชีวิต จิต การกระทำ (กรรม) สิ่งอื่นๆ นอกจากที่กล่าวนี้ ล้วนตกอยู่ในกฎแห่งการเกิดและการดับชนิดเดียวกันนี้ แต่เฉพาะกฎเกี่ยวกับพฤติกรรมของจิตและการกระทำ (กรรม) เท่านั้นที่เป็นเรื่องมนุษย์โดยตรง กระบวนการทางจิตดำเนินไปตามกฎแห่ง “จิตนิยาม” คือรับรู้ สะสม ไตร่ตรองและสร้างสรรค์ลักษณะจิตในเชิงบวกหรือเชิงลบ ซึ่งจะส่งอิทธิพลต่อพฤติกรรมทางกายวาจาต่อไป ส่วนการกระทำและผลของการกระทำของมนุษย์จะถูกควบคุมโดย “กรรมนิยาม” (กฎแห่งกรรม) กล่าวคือกรรมนิยามจะกำหนดผลของการกระทำให้สอดคล้องกับตัวการกระทำนั้นๆ กล่าวได้ว่าในทัศนะของพุทธศาสนา จักรวาลมีกฎเกณฑ์คอยควบคุมให้ดำเนินไปตามกระแสแห่งเหตุปัจจัย กฎนี้ควบคุมธรรมชาติและชีวิตมนุษย์ ในฐานะปัจเจกบุคคล มนุษย์มีความสัมพันธ์กับตนเองและคนอื่นหรือสิ่งอื่นทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิต โดยการกระทำทางกาย วาจา และใจ จักรวาลมีกฎเกณฑ์ที่กำหนดว่า มนุษย์ต้องรับผิดชอบต่อความคิด และการกระทำทางกาย

วาจา ของตน ตามลักษณะของเจตนาและผลกระทบที่เกิดขึ้นตามหลักแห่งเหตุผล การกระทำจึงมาพร้อมกับความรับผิดชอบที่ไม่สามารถจะหลีกเลี่ยงได้ เขาทำกรรมอันจะให้ผลเช่นใดไว้ย่อมได้รับผลของกรรมนั้น (Phra Thampidok (Pō.'Ō. Payuttō), 1995A, 1995B, 1998, Phromthā, 2000)

ในทัศนะของพุทธศาสนา ธรรมชาติของสรรพสิ่งดำเนินไปในสองทิศทาง คือ ทิศทางที่ก่อให้เกิดความทุกข์และทิศทางที่นำไปสู่การดับทุกข์ (บรมสุข/พระนิพพาน) การกระทำของมนุษย์ก็ดำเนินไปในสองทิศทางเช่นเดียวกันคือ เมื่อมนุษย์แสดงพฤติกรรมทางกาย วาจา ใจ โดยตั้งใจ (มีเจตนาอันเสรี) และความตั้งใจของเขามีปัจจัยหรือแรงผลักดันที่จะก่อให้เกิดความทุกข์ การกระทำดังกล่าวก็จะนำเขาไปสู่สภาพชีวิตที่เป็นทุกข์ อาจจะในชีวิตปัจจุบัน ในภพหน้า หรือในภพชาติต่อ ๆ ไป ในทางตรงกันข้าม พฤติกรรมใดมีปัจจัยคือเจตนาที่เป็นไปในทางที่ดี เมื่อเขาแสดงออกไปทางกายวาจาหรือใจ พฤติกรรมดังกล่าวก็จะนำเขาไปสู่สภาพชีวิตที่ดี เป็นความสุข หรืออาจถึงขั้นที่สามารถดับทุกข์ได้โดยสิ้นเชิง โดยอาศัยหลักการอันนี้ทำให้พุทธศาสนาถือเป็นหลักของการกระทำว่า "ผู้ทำกรรมดีย่อมได้รับผลดี ผู้ทำกรรมชั่วย่อมได้รับผลชั่ว" (KN. Ja. 25/294) อันเป็นกฎที่แสดงถึงความสัมพันธ์ระหว่างพฤติกรรมกับผลสืบเนื่องโดยธรรมชาติที่ไม่อาจก้าวก่ายได้ด้วยความรู้สึกนึกคิดหรือบิดผันตามเจตนารมณ์ หรือพลังขับเคลื่อนเหนือธรรมชาติใด ๆ

พุทธศาสนาให้ความสำคัญกับเจตนาแห่งการกระทำ และผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำนั้น โดยถือว่า เจตนา (การตั้งใจ ความจงใจ การเลือกอย่างเสรี) คือ กรรม (การกระทำที่มีค่าทางศีลธรรม) องค์ประกอบสำคัญของมนุษย์ก็คือจิตใจหรือวิญญาณ ดังนั้น สิ่งที่สะท้อนออกมาจากตัวตนหรือความเป็นมนุษย์ที่เสรีในการกระทำ จะถือเป็นองค์ประกอบแรกและขาดไม่ได้ในการพิจารณาว่าการกระทำนั้นดีหรือชั่ว การกระทำที่สอดคล้องกับเจตนานั้น ๆ และผลกระทบเชิงเหตุปัจจัย

เป็นองค์ประกอบร่วมที่สำคัญเช่นเดียวกัน ผลที่บุคคลจะรับผิดชอบขึ้นอยู่กับปัจจัยเหล่านี้ แต่ผลแห่งการกระทำที่เขาจะต้องรับผิดชอบในทางศีลธรรม จะปรากฏผลเมื่อไรนั้นขึ้นอยู่กับปัจจัยสัมพันธ์ต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องในแต่ละกรณี ความรับผิดชอบจึงอาจไม่เหมือนกันในทุกกรณี เพราะมีองค์ประกอบย่อยหลายประการที่เกี่ยวข้องและมีผลต่อการปรากฏขึ้นของผลกรรม (วิบาก) (AB.Vi. 35/840, Phra Thampidok (Pō.‘Ō. Payuttō), 1995A., Na rangsī , 2000)

มองในแง่ของความยุติธรรม กฎแห่งกรรมจะเป็นเครื่องประกันว่า การกระทำใด ๆ ที่เกิดขึ้นจากการเลือกอย่างอิสระ ผลตอบแทนจะเกิดขึ้นอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ เขาต้องรับผิดชอบต่อผลแห่งการกระทำของเขาโดยตรง มิอาจแปรเป็นอย่างอื่น กล่าวคือ ผู้กระทำจะมีสภาพจิตใจหรือบุคลิกภาพตามแนวโน้มของกรรมที่ตนสั่งสม เขาจะพบกับวิถีชีวิตและสิ่งแวดล้อมทางสังคมตามที่เขาสร้างสรรค์ขึ้นโดยเจตนานั้น ๆ ไม่ว่าเขาจะต้องการ หรือจะรู้ตัวหรือไม่ก็ตาม กฎแห่งกรรมจะอำนวยผลของกรรมตามเหตุปัจจัยที่เหมาะสม เนื่องจากการกระทำนั้นได้สร้างสภาพการณ์อย่างหนึ่งขึ้นมา และเขาก็ตกอยู่ในภาวะที่ต้องรับผิดชอบโดยกฎแห่งกรรม กล่าวคือ เขาจะเข้าไปสัมพันธ์เกี่ยวข้องในสภาพแวดล้อมที่ตัวเขามีส่วนทำให้เกิดขึ้น ทุกการกระทำที่มีค่าทางศีลธรรมย่อมนำมาซึ่งความรับผิดอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ความรับผิดชอบต่อสิ่งที่เขาได้กระทำอาจขยายขอบเขตข้ามมิติเวลาไปถึงชีวิตหน้าก็ได้ หมายความว่า กฎแห่งกรรมจะให้ผลตอบแทนแบบข้ามภพชาติ ในแง่นี้กฎแห่งกรรมจึงโยงกับคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ ในลักษณะที่ว่า แนวคำสอนเรื่อง “การเกิดใหม่” ที่จะให้หลักประกันเรื่องความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาล หมายความว่า ถ้าหากเขายังไม่ได้รับผลกรรมที่ทำไว้ในชาตินี้ เขาจะได้รับผลกรรมนั้นในชาติหน้าหรือในชาติต่อ ๆ ไป (MN. Mu.12/49, MN.Au.14/612-616, Satha-Anand, 2002.)

สรุปได้ว่า พุทธศาสนายอมรับความยุติธรรมสากลหรือความเป็นธรรมในฐานะที่เป็นกฎสากล ซึ่งครอบคลุมสากลจักรวาล จะเรียกว่า ความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรม หรือความยุติธรรมทางศีลธรรม หรือความยุติธรรมตามธรรมชาติก็ได้

ปัญหาเกี่ยวกับความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรม

จากการศึกษาวรรณกรรมทางปรัชญาและศาสนาที่เกี่ยวข้อง พบว่า แม้ว่าคำสอนเรื่องกรรมและการเกิดใหม่จะประกันว่ามีความยุติธรรมทางศีลธรรมในระดับสากลจักรวาล แต่เมื่อนำแนวความคิดนี้มาอธิบายสิ่งที่มนุษย์ประสบในชีวิตจริง ก็จะมีข้อวิจารณ์ต่อไปนี้ [3]

1. การทำงานของกฎแห่งกรรมอยู่เหนือการรับรู้ของมนุษย์ เนื่องจากกรรมนิยามเป็นกฎธรรมชาติอย่างหนึ่ง อยู่เหนือความเข้าใจของมนุษย์ธรรมดาทั่วไป กฎแห่งกรรมจึงลึกลับ มนุษย์ปุถุชนไม่สามารถจะเข้าใจได้อย่างครบถ้วน การเข้าใจไม่ได้ด้วยวิสัยของมนุษย์ธรรมดานี้ ทำให้ไม่สามารถจะอธิบายสถานการณ์ทางศีลธรรมของมนุษย์ในสังคมทั่วไปได้อย่างชัดเจนแจ่มแจ้ง จึงได้แต่ตั้งสมมติฐานบนความเชื่อมั่นในตถาคตโพธิสัทธาเท่านั้น

2. ความซับซ้อนของกรรมและการให้ผลของกรรม เนื่องจากกรรมมีหลายประเภท มีความซับซ้อนในเรื่องของเวลา หน้าที่ ความหนักเบาของการให้ผล แม้จะคำสอนเรื่องการเกิดใหม่จะให้หลักประกันว่า กรรมดีกรรมชั่วจะให้ผล

---

[3] ข้อวิจารณ์ต่างๆ มีรายละเอียดค่อนข้างมาก ผู้สนใจโปรดดู Kaufman, Whitley R.P. (2005), Reichenbach, Bruce R., (1990), Wright, S. Dale., (1994) และ Satha-Anand, (2002).

แน่นอน แต่ไม่อาจคาดเดาได้ว่าจะให้ผลเมื่อใด เนื่องจากมีหลายองค์ประกอบที่เป็นเหตุปัจจัยให้กรรมอำนวยผลหรือไม่อำนวยผล จึงคาดการณ์ไม่ได้ว่า กรรมที่ทำไว้จะอำนวยผลที่ไหน เมื่อใด ไม่อาจพิสูจน์ได้ด้วยวิธีปกติทั่วไป จึงอธิบายไม่ได้แน่ชัดว่า ความทุกข์หรือความสุขที่คน ๆ หนึ่งประสบอยู่นั้นเกิดจากกรรมประเภทใดแน่ เขาทำไว้แต่เมื่อใด เนื่องจากระยะเวลาของชีวิตในวัฏสงสารยาวไกลจนกำหนดไม่ได้ จึงยากจะประเมินได้ว่ามีความเป็นธรรมในเรื่องการให้ผลของกรรมหรือไม่

3. การให้ผลของกรรมมีสองลักษณะคือ ผลภายใน กับ ผลภายนอก ผลภายในของกรรมเกี่ยวข้องกับลักษณะทางจิตใจและบุคลิกภาพของบุคคล มีความแน่นอน สัมพันธ์อย่างจำเป็นกับความดีชั่วของมนุษย์ แต่ก็ไม่ใช่หลักประกันที่ชัดเจนอย่างไม่ต้องสงสัยว่า วิถีชีวิตของคนที่มีคุณธรรมกับคนไม่มีคุณธรรมจะแตกต่างกันในด้านกายภาพหรือผลกระทบที่อาจเกิดขึ้นจากสภาพแวดล้อมหรือสังคม ส่วนผลกรรมภายนอกเกี่ยวข้องกับปัจจัยอื่น ๆ เช่น สภาพแวดล้อม เวลา บุคลิกภาพ และคุณสมบัติทางศีลธรรมของผู้กระทำ ไม่มีหลักประกันที่แน่นอน ไม่สามารถจะแยกได้อย่างแน่ชัดว่า อะไรคือรางวัลหรือการลงโทษจากกฎแห่งกรรม อะไรไม่ใช่ เพราะผลภายนอกง่อนแง่น ไม่ได้มีความสัมพันธ์ที่จำเป็นกับการกระทำทางศีลธรรม แต่มีปัจจัยทางสังคมอื่น ๆ เกี่ยวข้องด้วย ความคลุมเครือนี้ทำให้ตัดสินได้ยากว่า สิ่งที่มนุษย์คนหนึ่งได้รับนั้นมีความเป็นธรรมหรือไม่ ข้อนี้บั่นทอนลักษณะสำคัญของกฎแห่งกรรมที่ปรากฏในวิถีชีวิตมนุษย์ กล่าวคือ ดูเหมือนว่าลักษณะสากลของความเป็นธรรมตามนัยนี้ไม่ได้มีอยู่จริง เพราะไม่มีข้อพิสูจน์ที่แน่ชัดจากสิ่งที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวัน

4. การยอมรับความไม่เท่าเทียมกันของมนุษย์ การประกันความเป็นสากลของความยุติธรรมตามกฎแห่งกรรมด้วยคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ ต้องยอมรับว่าคำสอนเรื่องกรรมเปิดโอกาสให้ความไม่เท่าเทียมกันของมนุษย์กลายเป็นสิ่งที่

ควรยอมรับ เหมาะสม เป็นธรรม เนื่องจาก สิ่งที่เขาได้รับในปัจจุบันเป็นผลจากกรรมในอดีต ตามกรอบคิดนี้ ความเหลื่อมล้ำทางสังคมจะเป็นเรื่องธรรมดา ทั้งที่ในความเป็นจริง สิ่งที่เขาได้รับนั้น อาจมาจากปัจจัยอื่นที่ไม่เกี่ยวข้องกับการกระทำทางศีลธรรม เช่น อาจมาจากพัฒนาการของสังคมหรือโครงสร้างทางการเมืองการปกครอง ถ้าเหมาเอาว่าทุกอย่างที่เขาได้รับล้วนเป็นผลจากการกระทำของเขาเอง ก็เป็นไปได้ที่ระบบตรรกะนี้จะทำให้เราเพิกเฉยต่อความไม่เท่าเทียมกันในสังคม เพราะถือว่านั่นเป็นสิ่งที่ควรได้รับ

5. ความเป็นปัจเจกนิยมในเรื่องกรรม การผนวกแนวคิดเรื่องกรรมกับการเกิดใหม่เข้าด้วยกัน มีส่วนสำคัญที่จะทำให้เราเป็นปัจเจกนิยมในเรื่องกรรมมากกว่าการพิจารณาจากมิติที่เน้นกรรมปัจจุบัน การมองกรรมว่าเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลไม่มีมิติหรือปัจจัยอื่นๆ ทางสังคมเข้ามาเกี่ยวข้อง ย่อมทำให้เรามองทุกข์ที่เกิดขึ้นในสังคมเป็นเรื่องของแต่ละคน กรรมทำให้เราแยกตัวโดดเดี่ยวจากคนอื่น หน้าที่สำคัญของเราคือสร้างกรรมของเราเองให้ดีที่สุด เราไม่พึงแทรกแซงหรือเกี่ยวข้องกับความสุขหรือความทุกข์ของคนอื่นๆ เพราะสิ่งเหล่านั้นเกิดขึ้นเพราะกรรมของเขาเท่านั้น จึงเป็นการสมควรและเป็นเรื่องยากที่เราจะช่วยแก้ไขได้ เพราะมนุษย์มีกรรมเป็นของของตน ใครทำกรรมเช่นใดไว้ย่อมได้รับผลเช่นนั้น

6. กฎแห่งกรรมดำเนินไปอย่างสม่ำเสมอ ไม่ลำเอียง ทำหน้าที่อย่างเป็นกลไก คือไม่มีเป้าหมายอื่นใดเลยนอกจากทำตามกฎ ถ้าพิจารณาจากมิติของกฎแห่งกรรมอย่างเดียว เราไม่อาจเรียกร้องขอความเมตตาหรือความกรุณาใดๆ จากผู้อื่น เพราะจะละเมิดกฎแห่งกรรม กฎแห่งกรรมก็จะไม่เป็นหลักแห่งความยุติธรรมทางศีลธรรมในระดับสากลอีกต่อไปถ้าหากถูกแทรกแซงได้ด้วยความเมตตากรุณา หลักความเมตตากรุณาถูกจำกัดด้วยอิทธิพลของกรรม ข้อนี้ทำให้การแก้ไขปัญหาสังคมเพื่อให้เกิดความเป็นธรรม กลายเป็นการกระทำที่ไม่เป็น

ธรรมเพราะละเมิดกฎแห่งความเป็นธรรม

7. การปรับคำสอนเรื่องกรรมและการให้ผลของกรรมให้มีมิติทางสังคม โดยถือว่ามนุษย์เกิดมาท่ามกลางสังคมสิ่งแวดล้อม สังคม ชุมชน สิ่งแวดล้อม สัมพันธ์กับการดำรงอยู่ของเขาทั้งในแง่การเลือก การสั่งสมอุปนิสัยและการแสดงออกทางสังคม เหตุปัจจัยแห่งกรรมและการให้ผลของกรรมจึงไม่ใช่เฉพาะการกระทำส่วนตัว แต่มีปัจจัยแวดล้อมอื่นๆ ทางสังคมทั้งในปัจจุบันและที่อาจเป็นไปได้ในอนาคตเกี่ยวข้องด้วย การมองกรรมในมิติของสังคมดูเหมือนจะช่วยให้อธิบายความเป็นธรรมในมิติที่เลยขอบเขตของปัจเจกบุคคลไปได้ แต่โดยอิงคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมและปฏิจจสมุปบาท แม้จะอธิบายได้ว่า สิ่งที่เกิดขึ้นนั้นมีความยุติธรรมมีความเป็นธรรม โดยโยงกับมิติทางสังคมในขณะนั้นๆ ณ เวลาที่บุคคล เหตุการณ์นั้นเกิดขึ้นและดำรงอยู่ ก้าวพ้นมิติแห่งภพชาติไป แต่ก็เป็นเรื่องยากที่จะใช้หลักนี้ประเมินว่า สถานการณ์ เหตุการณ์หรือกรณีใดที่ถือว่าไม่เป็นธรรม ทุกกรณีที่เกิดขึ้นแล้วอาจพิจารณาได้ว่าเป็นธรรมทั้งสิ้น

ดังนั้น แม้ความเป็นธรรมระดับสากลหรือความยุติธรรมทางศีลธรรมที่พิจารณาจากแนวคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมจะเป็นมโนทัศน์สำคัญในพุทธศาสนา แต่การนำมโนทัศน์ดังกล่าวมานี้มาใช้พิจารณาความเป็นธรรมในระดับปรากฏการณ์ทางสังคม ไม่ว่าในแง่ส่วนบุคคลหรือสังคม จะมีความซับซ้อนมาก เนื่องจากการทำงานของกรรมซับซ้อนจนไม่อาจอธิบายให้เห็นความสอดคล้องภายในระบบ ความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรมจึงอยู่เหนือการรับรู้ของมนุษย์ธรรมดา ทั้งเป็นกฎที่มีลักษณะบรรยาย (Descriptive) มากกว่าจะเป็นหลักสำหรับประเมินค่า (Normative) ดั้งนั้น จึงยากที่นำไปประเมินค่าการกระทำใดที่ต้องการแสดงให้เห็นว่าไม่มีความเป็นธรรม

เมื่อคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมมีปัญหาในเรื่องการประเมิน “ความเป็นธรรม” จากมุมมองที่คนธรรมดาสามารถเข้าใจได้ คำถามจึงมีว่า เมื่อเราจะพิจารณาปัญหาเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม จากทัศนะพุทธศาสนานั้น หลักการหรือหลักคำสอนที่เราจะนำมาประยุกต์ใช้นั้นควรเป็นอย่างไร “ความเป็นธรรม” ที่สามารถใช้อธิบายหรือประเมินค่าความสัมพันธ์ทางสังคมของมนุษย์อย่างมีเหตุผลนั้นวางอยู่บนหลักการใด ข้อนี้เป็นประเด็นที่ 2 ของการศึกษาวิจัย

ความเป็นธรรมทางสังคม (Social Justice) [4]

---

[4]แนวความคิดโดยสรุปในหัวข้อนี้อาศัยข้อมูลทั้งส่วนที่เป็นคำสอนพระไตรปิฎก (ภาษาบาลี) และเรื่องเล่าในชาดกและอรรถกถา ประกอบกับการตีความของนักวิชาการชาวพุทธร่วมสมัยของไทย เฉพาะประเด็นรากฐานทางจริยธรรมของพุทธศาสนาที่ผู้วิจัยใช้เป็นกรอบพิจารณาความหมายของความเป็นธรรมทางสังคมนั้น ได้อาศัยแนวการอธิบายเรื่องสัจธรรมและจริยธรรมของพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) (Phra Thampidok (Pṭ.‘Ṭ. Payuttō) ,1995B), พระราชวรมุนี (ประยุทธ์ ปยุตฺโต) (Phra Rāt wṓra munī (Prayut Payuttō), 1985) และสมภาร พรมทา (Phrom thā, 2005) ส่วนแนวความคิดเรื่องรัฐและผู้ปกครองในอุดมคติที่ใช้เป็นกรอบในการถอดแนวคิดเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมนั้นอาศัยการตีความเรื่องเล่าและคำสอนในพระสุตตันตปิฎกหลายแห่ง เช่น อัคคัญญสูตร (DI. Pa. 11/51-72) จักกวัตติสูตร (DI.Pa.11/33-50) เป็นต้น พิจารณาร่วมกับการตีความของ Marvis Fenn, 1995., David R. Loy (2000), ปรีชา ช้างขวัญยืน (Chāngkhwanyūan, 1991, 1999) ข้อสรุปเกี่ยวกับความเป็นธรรมทางสังคมที่พิจารณาผ่านกิจกรรมของรัฐสองประการคือ 1) ความเป็นธรรมในการลงโทษ 2) ความเป็นธรรมในการกระจายผลประโยชน์ทางสังคม ผู้วิจัยอาศัยการตีความประเด็น 1) จากบทบัญญัติเกี่ยวกับการลงโทษในพระวินัยปิฎกและแนวคิดเรื่องศีล และอกุศลกรรมบถ เป็นหลัก ประเด็นที่ 2) อาศัยการตีความจากกุฏทันตสูตร (DI.Si.10/199-238) และสิงคาลกสูตร (DI.Pa.11/242-274) รวมทั้งคำสอนต่าง ๆ ในชาดกและแนวคิดที่ได้จากวีระ สมบูรณ์ (Sombūn, 1989, 2002) และอภิชัย พัทธเสน (Phatthasēn, 2001) อย่างไรก็ตาม แนวคิดสำคัญอันเป็นข้อสรุปนั้นอาศัยการบูรณาการความคิดจากหลายแหล่งประกอบกัน

เนื่องจากความยุติธรรมทางศีลธรรมตามกฎแห่งกรรมไม่อาจนำมาอธิบายความเป็นธรรมทางสังคมได้ เพราะกฎแห่งกรรมมีลักษณะเชิงพรรณนา (Descriptive) มากกว่าจะเป็นการประเมินค่า (Normative) แต่อาศัยฐานคิดที่ว่า จริยธรรมนั้นต้องมีรากฐานจากแนวความคิดเรื่องกฎธรรมชาติซึ่งกฎแห่งกรรมเป็นส่วนหนึ่งในกฎดังกล่าว จึงไม่อาจละทิ้งแนวคิดเรื่องความเป็นเหตุและผลในธรรมชาติ โดยเฉพาะหลักความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลของการกระทำ ในการพิจารณาหาความหมายของความเป็นธรรมทางสังคม เพราะว่าเมื่อพุทธศาสนาประเมินค่าของการกระทำนั้น ได้อาศัยหลักความเป็นเหตุผลแห่งการกระทำตามกฎแห่งกรรมเป็นแบบแผน กล่าวคือ ถ้าผลที่ได้รับจากการกระทำใดๆ สอดคล้องกับหลักที่ว่า “ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว” ก็ถือว่า ผลที่ได้รับนั้นยุติธรรมและมีความเป็นธรรม เพราะเหตุและผลสอดคล้องกัน ดังนั้น “ความเป็นธรรม” จึงหมายถึง “การดำเนินการอย่างสอดคล้องกับกฎแห่งเหตุและผลในธรรมชาติ” ซึ่งสามารถตีความออกมาเป็นหลักแห่งความเป็นธรรมได้ว่า “ความเป็นธรรม” หมายถึง “การที่บุคคลได้รับผล (ประโยชน์) ตอบแทนตามความเหมาะสมแก่การกระทำของตน”

ในทัศนะของผู้เขียน หลักการที่เป็นทางเลือกสำหรับการพิจารณาเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมในทัศนะของพุทธศาสนานั้น ควรจะเป็นหลักการที่ให้เหตุผลได้อย่างชัดเจนจากมุมมองของคนธรรมดาที่มีชีวิตอยู่ในโลกนี้และมีข้อจำกัดในการรับรู้ความจริงสูงสุด หลักคำสอนในเชิงสังคมการเมืองของพุทธศาสนาอันสามารถใช้เป็นกรอบพิจารณาประเด็นเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมนั้นเป็นหลักการที่วางอยู่แนวความคิดทางญาณวิทยาแบบประจักษนิยม ไม่ต้องอาศัยการรับรู้หรือข้ออ้างสัจธรรมเหนือระดับคนธรรมดา หลักการนี้มีอยู่แล้วในอัคคัญญสูตร จักกวัตติสูตร กูฏทันตสูตร และชาดกอื่นๆ รวมทั้งแนวปฏิบัติของสงฆ์ในพระวินัยซึ่งเราสามารถถอดบทเรียนออกมาได้

เมื่อได้ศึกษาหลักการต่าง ๆ ในพระสูตรและพระวินัย ประมวลเป็นข้อพิจารณาเกี่ยวกับความเป็นธรรมทางสังคมตามทัศนะของพุทธศาสนา โดยใช้ประเด็นโครงสร้างทางสังคม รัฐ และบทบาทหน้าที่ของรัฐและสังคมเป็นกรอบพิจารณา ผ่านกิจกรรมสองประเภทคือ การลงโทษผู้กระทำผิด และ การกระจายผลประโยชน์ทางสังคม (เศรษฐกิจ) ก็ได้ข้อสรุปที่ขอนำเสนอเพื่อพิจารณาตามลำดับ ดังนี้

1. พุทธศาสนาถือว่าสังคมมนุษย์พัฒนาเริ่มต้น ณ จุดใดจุดหนึ่งของเวลา เป็นพัฒนาการที่ดำเนินไปโดยธรรมชาติโดยไม่มีเจตจำนงเหนือมนุษย์กำหนดควบคุม เพราะฉะนั้น ณ จุดเริ่มต้นแห่งชีวิต มนุษย์จึงไม่มีสถานภาพที่แตกต่างกัน ความแตกต่างเป็นผลจากการปฏิสัมพันธ์กับสภาพแวดล้อม ความแตกต่างทางกายภาพเป็นผลจากการบริโภคหรือใช้สอยทรัพยากรหรือธรรมชาติแวดล้อมเพื่อดำรงชีวิต ในยุคเริ่มแรก มนุษย์มีทรัพยากรธรรมชาติเพียงพอต่อการดำรงชีวิต แต่เมื่อมนุษย์บริโภคใช้สอยทรัพยากรมากขึ้น โดยคำนึงถึงความต้องการของตัวเองเป็นหลัก ได้ก่อให้เกิดความเสียหายแก่ทรัพยากรที่จำเป็น ด้วยหวั่นเกรงว่าตนเองจะมีทรัพยากรบริโภคไม่เพียงพอต่อการดำรงชีวิต มนุษย์จึงร่วมกันจัดสรรทรัพยากรธรรมชาติถือครองเป็นกรรมสิทธิ์ของตน แต่มนุษย์บางคนไม่รู้จักพอจึงได้ก่อความเสียหายแก่ส่วนรวมโดยการละเมิดทรัพย์สินของคนอื่นและนำไปสู่ความชั่วร้ายอื่น ๆ มนุษย์ในสังคมเริ่มแรกจึงตระหนักว่า จำเป็นจะต้องมีผู้ทำหน้าที่ในการลงโทษหรือสั่งสอนคนที่ทำผิดและยกย่องให้รางวัลแก่คนที่ทำดี จึงเลือกคนที่เหมาะสมขึ้นมาทำหน้าที่ดังกล่าว ในทัศนะของพุทธศาสนา รัฐและผู้ปกครองเกิดขึ้นมาเพื่อทำหน้าที่ตอบสนองเจตนารมณ์ของสังคม รัฐและผู้ปกครองเป็นเครื่องแสดงออกถึงความปรารถนาที่จะอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุขในสังคมมนุษย์

2. พุทธศาสนาถือว่า เป้าหมายหรือประโยชน์ของชีวิตของมนุษย์มี 3 ประการคือ 1) ประโยชน์เบื้องต้นสำหรับการดำรงชีวิตในปัจจุบัน เกี่ยวข้องกับการแสวงหาและการรักษาโภคทรัพย์ การคบมิตรสหาย และความพอเหมาะพอดีในการเลี้ยงชีพ 2) ประโยชน์ในระยะยาวเกี่ยวข้องกับความสุขสงบทางจิตใจ ความรู้สึกมั่นคงในการดำรงชีวิต สังคมที่เกื้อกูลต่อกัน และการมีความรู้ 3) ประโยชน์สุขสุดสำหรับชีวิต ได้แก่ การที่ชีวิตไม่มีทุกข์ เป็นอิสระจากความทุกข์ทั้งปวง พุทธศาสนาถือว่า มนุษย์ทุกคนย่อมปรารถนาสิ่งเหล่านี้ ดังนั้นสิ่งที่ช่วยให้มนุษย์บรรลุถึงผลประโยชน์ของตน ในขั้นพื้นฐาน สังคมจะต้องมีองค์ประกอบพื้นฐาน คือ การที่แต่ละคนมีปัจจัยในการดำรงชีวิตอย่างเพียงพอ ไม่ละเมิดทรัพย์สินของผู้อื่น ไม่เบียดเบียนทำร้ายกัน ไม่สร้างความเสียหายผู้อื่นด้วยการกล่าวร้าย หรือสร้างความได้เปรียบในเชิงผลประโยชน์แก่ตนด้วยการกล่าวคำเท็จ โดยรวมก็คือมนุษย์ต้องมีความสัมพันธ์ที่ถูกต้องระหว่างมนุษย์ด้วยกัน แต่การจะดำรงความสัมพันธ์ดังกล่าวไว้ได้ แต่ละคนจะต้องดำรงรักษา “สำนึกของความเป็นมนุษย์” ไว้ให้ได้ก่อน โดยความไม่เห็นแก่ตัว ไม่มีจิตมุ่งร้ายพยาบาทต่อคนอื่นและมีความเห็นที่ถูกต้อง แต่สำนึกแห่งความเป็นมนุษย์นี้อาจถูกกระทบและทำลายลงได้ หากจุดใดจุดหนึ่งของสังคมไม่ได้รับความเป็นธรรม โดยเฉพาะในขั้นพื้นฐานการดำรงชีวิต ถ้าหากรัฐ ผู้ปกครองหรือสังคมไม่มีหลักประกันในเรื่องความเป็นธรรมก็จะมีผลกระทบต่อเนื่องถึงความสัมพันธ์ทางสังคมด้านอื่น ๆ ดังนั้น รัฐจึงมีหน้าที่ในการประกันความเป็นธรรมทางสังคม โดยการขจัดความไม่เป็นธรรมทางสังคมในด้านต่าง ๆ และส่งเสริมสังคมให้ดำเนินไปด้วยธรรมหรือความถูกต้อง ได้แก่

ก. การป้องกันไม่ให้เกิดความรุนแรงในสังคม โดยสร้างความเป็นธรรมในการลงโทษผู้กระทำผิดและสร้างหลักประกันเพื่อไม่เกิดการทำความผิด ในกรณีที่เกิดมีผู้ละเมิดหลักการหรือสิทธิขั้นพื้นฐานของมนุษย์ในสังคม รัฐจะต้องดำเนิน

การเพื่อให้เกิดความเป็นธรรม ด้วยการลงโทษผู้ที่กระทำความผิดอย่างยุติธรรมและเที่ยงธรรม รัฐจะต้องสร้างหลักประกันเพื่อไม่ให้เกิดการทำความผิดขึ้นอีกในอนาคต และจะต้องไม่เป็นผู้สร้างเงื่อนไขความรุนแรงขึ้นในสังคมเสียเอง (DI. Pa.11/51-72, DI.Pa.11/33-50)

ข. ความจำเป็นที่มนุษย์จะต้องมีปัจจัยสี่เพียงพอสำหรับดำรงชีวิต มิฉะนั้นแล้ว อาจเป็นปัจจัยให้เกิดการเบียนเบียนกัน การแย่งชิงโภคทรัพย์ หรือในที่สุดอาจนำไปสู่ความรุนแรงในสังคม อันจะทำลายระบบความสัมพันธ์ทางสังคมอื่น ๆ ของมนุษย์ แม้กระทั่งทำลายจิตสำนึกในความเป็นมนุษย์ของกันและกัน รัฐหรือผู้ปกครองจะต้องดำเนินการเพื่อให้เกิดความเป็นธรรมทางสังคมด้วยการกระจายผลประโยชน์ทางสังคม (เศรษฐกิจ) ด้วยการส่งเสริมและสร้างหลักประกันเพื่อให้ประชาชนมีปัจจัยพื้นฐานในการดำรงชีพอย่างทั่วถึง (DI.Si.10/199-238)

ความเป็นธรรมทางสังคมจะเกิดขึ้นได้บนพื้นฐานที่ว่า สังคมจะต้องตระหนักถึงความเป็นมนุษย์ของตนเองและคนอื่น ๆ พร้อมที่จะดำรงบทบาทหน้าที่อย่างเหมาะสมตามสถานภาพนั้น ๆ พุทธศาสนาถือว่า สังคมดำรงอยู่ได้ด้วยองค์ประกอบพื้นฐานคือมนุษย์แต่ละคนสำนึกในการมีชีวิตร่วมกันให้ความเคารพในการเป็นมนุษย์ของกันและกัน สังคมที่ไม่เห็นความสำคัญของคนอื่นจะดำรงความเป็นสังคมไว้ไม่ได้ (เกิดมิคสัญญี) เพื่อที่จะทำให้สังคมน่าอยู่ มนุษย์จำเป็นต้องมีเมตตาธรรมต่อกัน แต่ในด้านหนึ่ง สังคมก็จะต้องมีมาตรฐานความสัมพันธ์ขั้นพื้นฐานที่ไม่อาจละเมิดได้ เมื่อผู้ใดละเมิด สังคมจะต้องร่วมกันลงโทษผู้ฝ่าฝืนตามกฎเกณฑ์ของสังคมที่ทุกคนมีส่วนร่วมในการสร้างขึ้นผ่านสถาบันทางสังคมคือ รัฐ หรือผู้ปกครอง ในแง่นี้ กฎเกณฑ์หรือหลักการขั้นพื้นฐานที่สังคมกำหนดอย่างเหมาะสมสอดคล้องกับสภาพความเป็นจริงและด้วยความรู้ จะเป็นสิ่งที่สังคมยึดถือและให้ความเคารพ อย่างไรก็ตาม จากมุมของ

พุทธศาสนา กฎเกณฑ์ทางสังคมบางอย่างนั้นอาจปรับเปลี่ยนได้เพื่อให้เหมาะสมกับสภาพสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป กฎเกณฑ์ที่เป็นธรรมนั้นจะต้องมีเงื่อนไขและองค์ประกอบที่เอื้อต่อการดำรงรักษาไว้ซึ่งความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคล หากมนุษย์ต้องการดำรงรักษาไว้ซึ่งความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันแต่กลับละเมิดหลักการอันชอบธรรม และมีผลให้สังคมโดยรวมถูกทำลาย พุทธศาสนาจะถือว่าไม่ถูกต้อง ในแง่นี้ เมตตาธรรมของมนุษย์จะถูกจำกัดเพื่อรักษาหลักการพื้นฐานของสังคม อันได้แก่ มาตรฐานขั้นต่ำที่จะทำลายสังคมมนุษย์โดยรวมนั่นเอง

ตามการวิเคราะห์นี้ “ความเป็นธรรม” จะหมายถึง “การที่บุคคลได้รับผล (ประโยชน์) ตอบแทนตามความเหมาะสมแก่สถานภาพและการกระทำของตน” คำว่า “สถานภาพ” ในที่นี้มีความหมายสองอย่างคือ แง่หนึ่ง หมายถึง สถานภาพของความเป็นมนุษย์ เป็นสถานภาพในเชิงปัจเจกบุคคล อีกแง่หนึ่ง หมายถึง สถานภาพทางสังคมที่พุทธศาสนาเชื่อว่าเกิดขึ้นภายหลังเมื่อมนุษย์รวมตัวกันเป็นสังคม ในฐานะปัจเจกบุคคล มนุษย์แต่ละคนมีสถานภาพความเป็นมนุษย์เท่าเทียมกัน มีสภาพทางจิตวิทยาใกล้เคียงกันคือ มีความต้องการปัจจัยพื้นฐานในการดำรงชีวิต ความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สิน และมีความปรารถนาที่จะบรรลุเป้าหมายที่ดีงามในการดำรงชีวิตของตนโดยไม่ถูกขัดขวางจากบุคคลอื่น แต่ในฐานะสมาชิกของสังคม มนุษย์แต่ละคนมีสถานภาพแตกต่างกันตามลักษณะของอาชีพหรือการงานที่ตนเองเลือก บทบาท และหน้าที่ทางสังคม แต่ความแตกต่างทางอาชีพการงานไม่ใช่เครื่องบ่งชี้สถานภาพสูงต่ำของบุคคล พุทธศาสนาถือว่า ศีลธรรมและคุณธรรมที่แสดงออกในการกระทำของแต่ละคนจะเป็นเครื่องกำหนดสถานภาพเหนือกว่าหรือต่ำกว่า

เมื่อมนุษย์รวมตัวกันเป็นสังคม พฤติกรรมที่แตกต่างกันย่อมมีนัยสำคัญต่อการดำรงอยู่ของสังคมนั้น ๆ พฤติกรรมนั้นแยกเป็นสองประเภทหลักคือ 1) พฤติกรรมเชิงลบที่เป็นบ่อนทำลายความสัมพันธ์ทางสังคม และนำไปสู่การ

ทำลายความเป็นมนุษย์ในขั้นพื้นฐาน 2) พฤติกรรมเชิงบวก ที่ส่งเสริมให้ความสัมพันธ์อันดีงามระหว่างมนุษย์ด้วยกัน อันจะเกื้อกูลต่อผลประโยชน์ด้านอื่น ๆ ของสังคมโดยรวม (“สิงคาลกสูตร” DI.Pa.11/242-274) สถานภาพทางสังคมของมนุษย์จึงผูกพันกับศีลธรรมหรือจริยธรรมที่เขาปฏิบัติภายในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน ส่วนสถานภาพของความเป็นมนุษย์เชิงปัจเจกก็สัมพันธ์กับระดับจริยธรรมคุณธรรมของปัจเจกบุคคล ซึ่งพุทธศาสนาถือว่ามีลักษณะพื้นฐานร่วมกันบางประการ สถานภาพของมนุษย์จึงสัมพันธ์กับระดับจริยธรรมที่เขายึดถือปฏิบัติ ความแตกต่างกันทางสถานภาพในลักษณะดังกล่าวนี้พุทธศาสนาก็ให้ความสำคัญเช่นกัน

ในการกระจายผลตอบแทนหรือผลประโยชน์ทางสังคม การตอบแทนที่ชอบธรรมและเป็นธรรม จึงมีพื้นฐานบางประการที่ควรได้รับการตอบแทนอย่างเท่าเทียมกัน กล่าวคือ การตอบสนองเพื่อให้สามารถธำรงรักษาความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคล และหลักการพื้นฐานของสังคมโดยรวมคือการไม่ทำลายความเป็นมนุษย์ ขณะเดียวกัน ในการตอบแทนนั้น ความแตกต่างของบุคคลอันเนื่องมาจากการกระทำของเขาจะต้องได้รับการปฏิบัติอย่างเคารพ ดังนั้น ในการกระจายผลประโยชน์ในเชิงเศรษฐกิจ จึงมีหลักเกณฑ์สำคัญคือ กระจายตามความต้องการพื้นฐาน และตามความสามารถที่บุคคลได้ใช้เสรีภาพประกอบการงานหรือปฏิบัติหน้าที่อย่างชอบธรรม โดยไม่ละเมิดหลักการพื้นฐานของสังคม ไม่ทำลายความเป็นมนุษย์ของคนอื่น การกระจายผลตอบแทน หรือผลประโยชน์ใด ๆ จึงควรดำเนินไปตามความเหมาะสมแก่สถานภาพและการกระทำของบุคคล ทั้งนี้จะเห็นว่ามีกรอบคิดเรื่องความยุติธรรมตามกฎแห่งกรรมแฝงอยู่เบื้องหลังทัศนะดังกล่าวนี้ด้วย

สรุปแนวคิด “ความเป็นธรรม” ในทัศนะของพุทธศาสนา

แนวคิดเรื่อง “ความเป็นธรรม” ในทัศนะของพุทธศาสนาเป็นอย่างไร จากการวิเคราะห์ดังกล่าวมา พอสรุปภาพความเป็นธรรมในทัศนะของพุทธศาสนาได้ดังนี้

พุทธศาสนาเถรวาทถือว่า มีความเป็นธรรมอยู่สองระดับ คือ

1. ความเป็นธรรมในระดับสากล (Universal justice) ในที่นี้เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” (Moral justice) หรือ ความยุติธรรมตามธรรมชาติ (Justice in accordance with natural law) ความเป็นธรรมชนิดนี้อิงอยู่กับคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรม

2. ความเป็นธรรมทางสังคม (Social justice) หมายถึง ความเที่ยงธรรม (Fairness) ในด้านต่าง ๆ ที่เป็นผลประโยชน์ต่อการดำรงชีวิตในสังคม การกระ-จายได้หรือสวัสดิภาพทางสังคม ซึ่งผลประโยชน์ในที่นี้ไม่ได้หมายถึงผลประ-โยชน์ทางวัตถุเพียงอย่างเดียว แต่หมายถึงโอกาสการพัฒนาชีวิตตามเป้าหมายที่เชื่อว่าเป็นสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับชีวิตของปัจเจกบุคคลด้วย ความเป็นธรรมชนิดนี้อิงอยู่กับหลักคำสอนและแนวปฏิบัติทางสังคมการเมืองการปกครอง

ความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาล เป็นความเป็นธรรมที่เกิดขึ้นโดยกฎธรรมชาติ เป็นกระบวนการที่ควบคุมความเป็นไปของสรรพสิ่งในจักรวาล รวมทั้งความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ กฎจะควบคุมการกระทำทางศีลธรรม (Moral actions) ที่เกิดขึ้นจากความตั้งใจอันอิสระของบุคคลให้ดำเนินไปตามวิถีที่เหมาะสม ให้การกระทำแต่ละชนิดบังเกิดผลตามแนวโน้มของเหตุปัจจัยที่ประกอบขึ้น เป็นการกระทำแต่ละชุด กฎแห่งความยุติธรรมทางศีลธรรมหรือกฎแห่งกรรม จะ

ควบคุมให้การกระทำที่ดีจะมีผลในทางที่ดี การกระทำที่ชั่วมีผลชั่ว ไม่ว่ามนุษย์จะเชื่อ จะเข้าใจ หรือจะตระหนักรู้ว่ามีกฎนี้ดำรงอยู่หรือไม่ก็ตาม ความเป็นธรรมก็คือ ความสมเหตุผลหรือความสมดุลระหว่างการกระทำกับความรับผิดชอบที่ผู้กระทำจะพึงได้รับอันเนื่องมาจากการกระทำนั้น ตามนัยนี้ กฎแห่งกรรมจะจัดสรรให้เกิดความเป็นธรรมโดยไม่ลำเอียง ดำเนินไปอย่างสม่ำเสมอ

การแจกจ่ายผลที่บุคคลจะพึงได้รับ ไม่ว่าด้วยการลงโทษต่อผู้ทำชั่วหรือด้วยการให้รางวัลเป็นความดีงามแก่ผู้ทำความดี ดำเนินไปอย่างเหมาะสมตามเหตุปัจจัย เป็นกลไก มีลักษณะคล้ายจะมีเป้าหมายให้เกิดการชดเชยทางศีลธรรมโดยไม่เกี่ยวกับว่า ผู้ได้รับผลจะรู้หรือไม่ก็ตามว่าผลดังกล่าวนั้นมาจากอะไร เขาทำความผิดอะไรจึงได้รับการลงโทษ ความเป็นธรรมชนิดนี้ทำงานเหนือการรับรู้ของมนุษย์ธรรมดาสามัญ จึงไม่อาจอธิบายให้เป็นที่เข้าใจได้อย่างถ้วนทั่วภายในทฤษฎี แต่พุทธศาสนาก็ให้หลักประกันว่า การกระทำทุกชนิดจะตามมาด้วยความรับผิดชอบที่เป็นธรรม มีผลที่เหมาะสมกับเหตุปัจจัยที่เป็นสาเหตุแห่งการกระทำนั้น ๆ ทุกประการ

ความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมนี้ มีข้อบกพร่องเมื่อนำไปอธิบายทำความเข้าใจสถานการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในชีวิตประจำวันของมนุษย์ แต่ก็ให้แบบแผนสำคัญในการสร้างหลักความเป็นธรรมทางสังคม เพราะพุทธศาสนาถือว่า หลักการใด ๆ ที่สร้างขึ้นนั้นจะต้องสอดคล้องหรือวางอยู่บนกฎธรรมชาติ เป็นกฎที่ถูกต้องยุติธรรมตามหลักศีลธรรมด้วย กฎเกณฑ์ใด ๆ ที่มนุษย์สร้างขึ้น หากขัดแย้งกับกฎธรรมชาติก็ไม่อาจเกิดผลดีต่อมนุษย์ กฎเกณฑ์ทางสังคมที่มนุษย์จะสร้างขึ้นเพื่ออำนวยความสุขแก่ชีวิตและสังคม ต้องมีลักษณะเฉพาะคือเป็นกฎที่สอดคล้องกับหลักความสัมพันธ์เชิงเหตุผล และหลักว่าด้วยการกระทำของมนุษย์ กล่าวคือ หลักความเป็นธรรมทางสังคมจะต้องอิงหลักความเป็นธรรมสากล (กฎแห่งกรรม) ที่ว่า “เมื่อบุคคลกระทำสิ่งที่ดี ผลตอบแทน

ที่เขาได้รับจะต้องเป็นความดี (รางวัล) ที่สอดคล้องและเหมาะสมกับการกระทำนั้น เมื่อบุคคลทำชั่ว ผลตอบแทนที่เขาจะได้รับจะต้องเป็นความชั่ว (การลงโทษ) ที่เหมาะสมกับความชั่วที่ได้กระทำ" ข้อนี้เป็นถือเป็นหลักสากลเป็นพื้นฐานต่อหลักความยุติธรรมทางสังคมที่ต้องคำนึงถึงตลอดเวลา

อย่างไรก็ตาม จากคำสอนเชิงสังคมการเมืองในพระสูตร (*อัคคัญญสูตร จักกวัตติสูตร สิงคาลกสูตร* และ*กูฏทันตสูตร* เป็นต้น) และแนวปฏิบัติในพระวินัย (เช่น วินัยปิฎก มหาวิภังค์ เล่ม 1-2 เป็นต้น) นั้น เราพบว่า ทัศนะพื้นฐานเกี่ยวกับมนุษย์ เป็นองค์ประกอบสำคัญในการพิจารณาประเด็นความเป็นธรรมทางสังคม พุทธศาสนามีคำสอนเกี่ยวกับสังคมการเมืองและหลักศีลธรรมทางสังคมที่ชี้แสดงว่า ลักษณะสำคัญที่แสดงถึงความเป็นมนุษย์ เช่น ความมีเสรีภาพในการกระทำหรือการแสดงออก สิทธิพื้นฐานในการดำรงชีวิต (การมีชีวิต/การมีปัจจัยสี่) หรือแม้กระทั่งเป้าหมายสูงสุดทางสังคม ในฐานะสิ่งที่แสดงถึงความต้องการของมนุษย์ที่มารวมตัวกันเป็นสังคม เพื่อการสร้างสังคมเอื้อประโยชน์ต่อการดำรงชีวิตที่ดี จะต้องได้รับความเคารพ หลักที่คำนึงถึงลักษณะหรือองค์ประกอบพื้นฐานของชีวิตมนุษย์เช่นนี้ เป็นเกณฑ์สำคัญในการพิจารณาแจกจ่ายความเป็นธรรมทางสังคม เช่น ในการลงโทษผู้กระทำผิด ลักษณะที่แสดงถึงความเป็นมนุษย์ดังกล่าว จะถือเป็นมาตรฐานขั้นต่ำที่พุทธศาสนาถือว่าไม่ควรละเมิด หลักนี้ปรากฏอยู่ในเรื่องศีล 5 และวินัยบัญญัติ คือ ปาราชิก อันเป็นมาตรฐานขั้นต่ำสุดที่ห้ามละเมิดเด็ดขาดสำหรับผู้เป็นภิกษุและภิกษุณี

การการแจกจ่ายผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ หรือวัตถุธรรมที่สนองตอบการดำรงชีวิต สิ่งแรกที่จะคำนึงในเรื่องนี้คือ มาตรฐานขั้นต่ำสุดเพื่อการดำรงชีวิตที่ดี ได้แก่ การมีปัจจัยสี่ที่พอเพียง พุทธศาสนามองว่า ปัจจัยสี่เป็นปัจจัยสำคัญที่จะช่วยธำรงรักษาความเป็นมนุษย์ในระดับพื้นฐานที่สุด หากขาดปัจจัยสี่และสังคมไม่มีหลักประกันที่จะช่วยให้ทุกคนได้มีปัจจัยสี่เพียงพอในการดำรงชีพ

ความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคลอาจถูกทำลาย กล่าวคือ เขาไม่ได้ถูกรับรู้ในฐานะที่เป็นมนุษย์ร่วมสังคม และอาจส่งผลต่อเนื่องให้เกิดการทำลายความเป็นมนุษย์ของคนอื่นๆ หรือสังคมในระดับกว้าง นอกจากนี้ พุทธศาสนายังเห็นว่า ในการแจกจ่ายผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจนั้น จำเป็นต้องแจกจ่ายตามความสามารถ (การกระทำ) ของมนุษย์แต่ละคน คล้ายกับทฤษฎีความยุติธรรมของพวกเสรีนิยมที่ถือเอาความสามารถของบุคคลเป็นเกณฑ์พิจารณา เนื่องจากว่า มนุษย์แต่ละคนมีบทบาทและหน้าที่ตามสถานภาพที่ตนดำรงอยู่ วัตถุธรรมหรือปัจจัยสี่เป็นองค์ประกอบสำคัญที่มนุษย์จะได้ใช้เป็นเครื่องมือเพื่อดำรงความสัมพันธ์ที่ถูกต้องในสังคม เขาจะต้องมีอิสระในการดำรงชีวิตของตน เช่น ในการใช้สอยทรัพย์ที่ตนเองหามาได้ด้วยสุจริต เพราะฉะนั้น การแจกจ่ายผลประโยชน์ในเชิงเศรษฐกิจส่วนหนึ่งจึงคำนึงถึงความเป็นอิสระ ความสามารถในการประกอบอาชีพโดยมีหลักการพื้นฐานว่า สิ่งที่เขาได้มาจะต้องไม่เกิดจากการกระทำที่เป็นโทษทุจริต มาจากความเดือดร้อนของผู้อื่น สังคมจะต้องประกันสิทธิในทรัพย์สินว่าจะต้องไม่ถูกละเมิดโดยผู้อื่น

หลักความเป็นธรรมตามที่กล่าวมานั้นขัดแย้งกับหลักเมตตาธรรมหรือไม่ ถ้าพิจารณาจากหลักความเป็นธรรมสากล (Universal justice) เราจะพบว่า หลักความเป็นธรรมชนิดนี้ไม่เอื้อต่อความเมตตากรุณาในแง่ที่ว่า ความเป็นธรรมเป็นกฎเกณฑ์สากลที่มนุษย์ไม่อาจจะแทรกแซงได้แม้กระทั่งความเมตตาของพระพุทธเจ้ายังใช้ได้อย่างจำกัด เพราะฉะนั้น ในการพิจารณาเกี่ยวกับปรากฏการณ์ทางสังคม หลักความเป็นธรรมสากลหรือความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรมนี้ไม่อาจนำมาใช้ได้ โดยเฉพาะเมื่อหลักการนี้ผูกโยงกับแนวคิดเรื่องการเกิดใหม่ ซึ่งอาจจะไม่กระตุ้นให้เกิดการกระทำใดๆ ที่ส่งเสริมความเป็นธรรมในระดับสังคม (Social justice) เช่น กรณีความอัตคัดหรือการขาดแคลนปัจจัยสี่ของมนุษย์ในสังคม ถ้าพุทธศาสนาถือว่าเป็นกรรมเก่าในอดีตชาติ แทนที่จะถือว่า มีความเกี่ยว

พันโดยตรงกับลักษณะหรือโครงสร้างทางสังคมการเมืองการปกครอง เช่น ความไม่เป็นธรรมในการปกครองของผู้นำรัฐ เป็นต้น ก็จะต้องยอมรับว่าความอัตคัดขาดแคลนนั้นเป็นสิ่งที่ชอบธรรมเพราะเป็นผลกรรมของคน ๆ นั้น

โดยถือเอาลักษณะพื้นฐานของชีวิตทางสังคมการเมืองการปกครอง เป็นองค์ประกอบสำคัญ จะเห็นได้ว่า ความไม่เป็นธรรมหรือปรากฏการณ์ของชีวิตใด ๆ ที่ปัจเจกบุคคลได้รับนั้นสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกับสังคมที่เขาดำรงอยู่ขณะนั้นไม่ใช่เรื่องกรรมในอดีต ดังนั้น บทบาทของรัฐ หรือสภาพสังคมที่ดำรงอยู่ในขณะนั้นจึงจำเป็นจะต้องได้รับการพิจารณาว่ามีลักษณะที่เหมาะสมต่อการดำรงชีวิตที่ดีเพียงใด ในทัศนะของพุทธศาสนา ปัจเจกบุคคลและสังคมมีความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันในเชิงเหตุผลของกันและกันเช่นเดียวกับลักษณะธรรมชาติอื่น ๆ ในจักรวาล สิ่งที่เกิดขึ้นแก่ปัจเจกบุคคลนั้นจึงมีส่วนที่เป็นผลสืบเนื่องจากสังคม และสิ่งที่จะเกิดขึ้นในสังคมก็มีผลสืบเนื่องจากการกระทำของปัจเจกบุคคลเช่นกัน ความไม่เป็นธรรมทางสังคมที่ปัจเจกบุคคลได้รับจึงอยู่ในความรับผิดชอบของสังคมโดยรวมด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง รัฐหรือผู้ปกครองในฐานะที่เป็นผลมาจากความต้องการของชุมชนหรือสังคมโดยรวม จะต้องรับผิดชอบโดยตรงต่อสภาพการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นภายในขอบเขตการปกครองของตน ในอันที่จะมีเครื่องมือสำหรับจัดระบบระเบียบหรือแบบแผนสังคมให้เอื้อต่อการดำรงอยู่ของปัจเจก-บุคคล สังคมโดยรวมจะต้องแสดงเมตตาธรรมต่อผู้อื่นที่ได้รับความไม่เป็นธรรมผ่านการจัดระบบโครงสร้างทางสังคม การเมืองการปกครอง และเศรษฐกิจที่ประกันความเป็นธรรมทางสังคมในระดับพื้นฐาน ในแง่นี้ ความมีเมตตาต่อผู้อื่นไม่ถูกจัดว่าเป็นการละเมิดหลักความเป็นธรรม ถ้าความมีเมตตานั้นจะช่วยให้สังคมโดยรวมดีขึ้นตอบสนองผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคลได้อย่างทั่วถึง เช่น ในเรื่องการกระจายปัจจัยสี่เพื่อตอบสนองความต้องการพื้นฐานของชีวิต แต่ในบางกรณี ความเมตตาหรือความกรุณาก็อาจถูกจำกัด ถ้าหากความเมตตากรุณา

นั้นอาจละเมิดหรือทำลายหลักการพื้นฐานของสังคมที่ดี ซึ่งหมายถึงสภาพการดำรงชีวิตที่ดีของทุกคนจะถูกทำลายด้วย การมองความเป็นธรรมในระดับที่สัมพันธ์กับบริบททางสังคมการเมือง จึงโอบอุ้มเอาความมีเมตตากรุณาของบุคคลไว้ด้วย ขณะที่ความเป็นธรรมที่มองผ่านคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมปฏิเสธเมตตากรุณาที่มนุษย์จะพึงมีต่อกัน

ในทัศนะของผู้เขียน ความเป็นธรรมที่อิงหลักคำสอนเรื่องกรรมช่วยให้เราเรียนรู้ว่าแบบแผนที่ถูกต้องนั้นจะต้องเป็นหลักการที่สามารถใช้ได้กับทุกคนและมีความแน่นอน ไม่ลำเอียง แต่ความเป็นธรรมทางสังคมนั้น ไม่อาจอธิบายหรือคิดภายในกรอบของกรรมที่ผูกติดกับแนวคิดเรื่องการเกิดใหม่ แต่สามารถอธิบายโดยอิงคำสอนทางสังคมการเมืองและแนวปฏิบัติในพระวินัยของสงฆ์ หลักความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนทางสังคมการเมืองการปกครองและแนวปฏิบัติในพระวินัย ไม่มีปัญหาทางด้านญาณวิทยาที่ซับซ้อนเหมือนความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรม ในสังคมสมัยใหม่ที่มีความหลากหลายและความแตกต่างทางความคิด ความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนทางสังคมการเมือง ซึ่งให้ความสำคัญกับความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคลและความสัมพันธ์ที่ดีระหว่างมนุษย์ในสังคม น่าจะเป็นหลักการที่สามารถนำไปประใช้ได้ดีกว่าหลักการแรก

ข้อเสนอแนะ

ข้อเสนอแนะในเชิงการประยุกต์ใช้และเชิงนโยบาย สังคม ชุมชนที่ดีย่อมจะเอื้อต่อสภาพชีวิตที่ดีของปัจเจกบุคคล หลักการเรื่องความเป็นธรรมของพุทธศาสนาในส่วนที่เกี่ยวข้องกับกฎแห่งกรรมให้บทเรียนที่น่าสนใจว่า หลักการใด ๆ ที่สร้างขึ้นเพื่อสังคมรัฐนั้นจะต้องเป็นหลักการที่ถูกต้อง สอดคล้องกับความจริงอันเป็นสากล มิใช่เอนเอียงตามอคติแห่งชาติพันธุ์ ชนชั้น หรือตอบสนองความ

ต้องการของคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งของสังคม หลักความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับบริบททางสังคมการเมืองที่ศึกษาได้จากพุทธศาสนาให้บทเรียนว่า ในการปฏิบัติเพื่อให้เกิดความเป็นธรรมนั้น รัฐจำเป็นจะต้องคำนึงถึงสภาพพื้นฐานของความเป็นมนุษย์ (หรือสิทธิมนุษยชน) องค์ประกอบต่าง ๆ ที่จะช่วยให้ชีวิตของปัจเจกบุคคลและสังคมโดยรวมดำเนินไปได้ด้วยดี การมีปัจจัยหรือองค์ประกอบที่ตอบสนองต่อความต้องการพื้นฐานของชีวิตอย่างเพียงพอ และการกำหนดเงื่อนไขพื้นฐานที่กำจัดอุปสรรคในการดำเนินชีวิตทางสังคม ย่อมถือว่าเป็นการส่งเสริมหรือเปิดโอกาสให้กับความดีงามอื่น ๆ ที่ชีวิตจะบรรลุถึงได้

การศึกษาวิจัยเรื่องนี้ ยังไม่ได้เจาะลงในเรื่องทฤษฎีการลงโทษตามทัศนะของพุทธศาสนา แม้จะมีผู้ศึกษาวิจัยเรื่องนี้ไว้ เช่น สมภาร พรมทา (Phromthā, 2005) ข้อสรุปในงานวิจัยดังกล่าวยังเป็นที่ถกเถียงได้ การศึกษาเรื่องการลงโทษในพระวินัยบัญญัติของสงฆ์โดยละเอียด อันจะให้แบบแผนสำหรับการจัดวางระเบียบปฏิบัติทางสังคม หรือกฎหมายที่เป็นธรรมโดยมองผ่านหลักคำสอนหรือหลักปฏิบัติของพุทธศาสนา และนำไปพิจารณาร่วมกับประเด็นการจัดสรรอำนาจรัฐ การจัดวางระบบความสัมพันธ์เชิงอำนาจภายในโครงสร้างทางสังคม การอำนวยความยุติธรรมทางสังคม ยังมีน้อย ผู้สนใจประเด็นพุทธศาสนากับสังคมจึงอาจศึกษาในเรื่องนี้ต่อไปได้ น่าจะเป็นประโยชน์สำหรับการประยุกต์หลักพุทธศาสนาเพื่อรับใช้สังคม

ในกรณีการถกเถียงเชิงปรัชญาในระดับมโนทัศน์พื้นฐานนั้น สำหรับผู้สนใจปัญหาเรื่องกรรม ยังมีประเด็นสำคัญอีกมากที่มีการถกเถียงกันในวงวิชาการปรัชญาศาสนาสากล จากการสำรวจเอกสารต่างประเทศ (ภาษาอังกฤษ) จะพบว่า คำสอนเรื่องกรรมกำลังได้รับความสนใจอย่างกว้างขวาง ในฐานะคำอธิบายที่จะตอบปัญหาเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรม การศึกษาทำความเข้าใจเรื่องกรรมที่เกิดขึ้นในวงวิชาการตะวันตกนั้นดำเนินไปอย่างอิสรเสรี ไม่จำกัดด้วยศรัทธา

ทางศาสนา ตีความคำสอนตามเหตุผล ซึ่งชาวพุทธในประเทศไทยอาจร่วมถกเถียงในประเด็นใหม่ๆ ที่นักปรัชญาตะวันตกนำเสนอขึ้นมา ในการศึกษาวิจัยนี้ยังมีปัญหาเกี่ยวกับเรื่องกรรมหลายประการที่ไม่ได้หยิบมาถกเถียง นักวิชาการชาวพุทธจำเป็นต้องให้คำตอบที่ยืนอยู่บนพื้นฐานหรือหลักการของตนเองอย่างชัดเจนและถูกต้อง อันจะเป็นประโยชน์สำหรับการศึกษาพุทธศาสนาในระดับประเทศและระดับสากล

เอกสารอ้างอิง

Krom Kānsātsanā krasūang suraksāthikān. (1971). *Phra traipidok phāsā Thai chabap lūang lem 1-45 [Thai Tipitaka: Siamese Version Vol.1-45]*. Bangkok: Kān sātsanā Press.

กรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ. (2514). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับสยามรัฐ เล่ม 1–45*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา.

Mahāmakutrātchawitthayālai nai phra bǭrom rāchūpatham. (1998). *Phra traipidok læ 'atthakathā plǣ lem 1- 91 [Tipitaka and Commentaries translated into Thai Vol.1-91]*. Bangkok: Mahāmakutrātchawitthayālai Press.

มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. (2541). *พระไตรปิฎกและอรรถกถา แปล เล่ม 1–91*. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

Samnak khǭmphiutǣ mahāwitthayālai Mahidon. (1994). *Phra traipidok 'atthakathā - dīkā chabap khǭmphiutǣ chut plǣ pen phāsā Thai Version iii.* [E-Tipitaka and Commentaries Thai Version 3]

สำนักคอมพิวเตอร์ มหาวิทยาลัยมหิดล. (2537). *พระไตรปิฎก อรรถกถา-ฎีกา ฉบับคอมพิวเตอร์ ชุดแปลเป็นภาษาไทย เวอร์ชัน 3*.

Boonnoon, Channarong. (2010). 'khwām pen tham thāng sangkhom nai thatsana khǭng phra phut sātsanā [Social Justice in Buddhism]' *Journal of Buddhist Studies*, Chulalongkorn University 17, 2 (May - August): 36- 93.

ชาญณรงค์ บุญหนุน. (2553). "ความเป็นธรรมทางสังคมในทัศนะของพระพุทธ-

ศาสนา." *วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย* 17, 2 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2553): 36-93.

Chāng khwanyūan, Prīchā. (1991). *khwāmkhit thāngkān mūang nai phra traipidok. [Political Thought in Tipitaka.]* Bangkok: Chulalongkorn University Press.

ปรีชา ช้างขวัญยืน. (2534). *ความคิดทางการเมืองในพระไตรปิฎก*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Chāng khwanyūan, Prīchā. (1999). *tham rat - thammarāchā . [State and the king of Dhamma]*. Bangkok: Chulalongkorn University Press.

ปรีชา ช้างขวัญยืน. (2542). *ธรรมรัฐ-ธรรมราชา*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Chankæo, Chindā. (1994). "Patitcha samupa bāt nai thāna rākthān khǫ̣ng phut aphipratyā [Interdependent Arising as Foundation of Buddhist Metaphysic.]" *Journal of Buddhist Studies*, Chulalongkorn University 1,1 (January- April): 65-72.

จินดา จันทร์แก้ว, (2537). "ปฏิจจสมุปบาทในฐานะรากฐานของพุทธอภิปรัชญา". *วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย* 1, 1 (มกราคม-เมษายน): 65–72.

Inthapanyō, Buddhadasa. (1995). *Thammik sangkhomniyom. [Dhammika Socialism]*. Bangkok: Sayām prathēt Press.

พุทธทาส อินทปัญโญ. (2538). *ธัมมิกสังคมนิยม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยามประเทศ.

Jayatinlēkē, K. N.,(1994). *chariyasāt nǣo phut. [Buddhist Ethics]*. Su chao Phlo̜i chum, trans. Bangkok: Mahāmakutrātchawitthayālai Press.

ชยติลเลเก, เค. เอ็น., (ผู้เขียน). (2537). *จริยศาสตร์แนวพุทธ*. สุเชาว์ พลอยชุม แปล. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

kasēm sap, Prīdī. (2005). *Niti pratyā [Legal Philosophy]*. Bangkok: Faculty of Law, Thammasāt University.

ปรีดี เกษมทรัพย์. (2548). *นิติปรัชญา*. กรุงเทพฯ: คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

Khōsā nānan, Charan (2004). *Niti Pratyā. [Philosophy of Low]*. Bangkok: Ramkhamheang University Press.

จรัญ โฆษานานันท์. (2547). *นิติปรัชญา*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

Nakhapariya. (2005). *kam læ kān kēt mai nai sangkhom rūamsamai. [Kamma and Rebirth in Contemporary society]*. Chindā Chai udom trans. Bangkok: Sūan ngœ̄n mī mā Press.

นคปริย (2548). *กรรมและการเกิดใหม่ในสังคมร่วมสมัย*. จินดา ไชยอุดม แปล. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สวนเงินมีมา.

Na rangsī, Sunthǭn. (2000). *Phut pratyā čhāk phra traipidok [Buddhist Philosophy from Tipitaka]*. Bangkok: Chulalongkorn University Press.

สุนทร ณ รังสี. (2543). *พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Phatthasēn, Aphichai. (2001). *Phut sētthasāt [Buddhist Economics]*. Bangkok: Amarin Press.

อภิชัย พัทธเสน. (2544). *พุทธเศรษฐศาสตร์*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อมรินทร์.

Phra Thampidok (Pō.'Ō. Payuttō). (1995A). *Phut tham [Dharma of The Buddha]*. Bangkok.: Mahā čhulā long korn rāt witthayālai Press.

พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). (2538ก). *พุทธธรรม*. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลกรณ-ราชวิทยาลัย.

Phra Thampidok (Pō.'Ō. payuttō). (1995B). *Winai rūang yai kwā thī khit [The Essence of Buddhist Discipline]*. Bangkok.: Buddha-dhamma foundation.

พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). (2538ข). *วินัยเรื่องใหญ่กว่าที่คิด*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม.

Phra Thampidok (Pō.'Ō. Payuttō). (1998). *Nitisāt nǣo phut sāt [Buddhist Philosophy of Law]*. Bangkok: Buddha-Dhamma foundation.

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต). (2541). *นิติศาสตร์แนวพุทธศาสตร์*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม.

Phra Rāt wō̜ra munī (Prayut Payuttō). (1985). *Rākthān phut čhariyasāt thāng sangkhom phūa sangkhom Thai rūamsamai [Foundation of Buddhist Ethics for Contemporary Thai Society]*. Bangkok: Thīan wan Press.

พระราชวรมุนี (ประยุทธ์ ปยุตโต). (2528). *รากฐานพุทธจริยศาสตร์ทางสังคมเพื่อสังคมไทยร่วมสมัย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ.

Phromthā, Somphān. (2000). *Phutpratyā [Buddhist Philosophy]*. Bangkok: Chulalongkorn University Press.

สมภาร พรมทา. (2543). *พุทธปรัชญา*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Phromthā, Somphān. (2005). "ngānwičhai rūang phut sātsanā kap thōt prahān chīwit [Research: Buddhism and Capital Punishment]". *Jour nal of Buddhist Studies* Chulalongkorn University 12, 3 (September - December): 5- 116.

สมภาร พรมทา. (2548). "งานวิจัยเรื่อง 'พุทธศาสนากับโทษประหารชีวิต'." *วารสารพุทธศาสน์ศึกษา* จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 12, 3 (กันยายน-ธันวาคม): 5-116.

Sombūn, Veera. (1989). *Rat tham nai 'adīt [Dhama-State in the Ancient time]*. Bangkok: Kōmon khīm thǭng Press.

วีระ สมบูรณ์. (2532). *รัฐธรรมในอดีต*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โกมลคีมทอง.

Sombūn, Veera. (2002). *ariya winai samrap Khritsatawat thī yi sib et [The Noble Discipline in 21th century]*. Bangkok: Kōmon khīm thǭng Foundation.

วีระ สมบูรณ์. (2545). *อริยวินัยสำหรับคริสต์ศตวรรษที่ 21*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโกมลคีมทอง.

Phrom thā, Somphān. (1995). *Pratyā sangkhom læ kānmūang [Social and Political Philosophy]*. Bangkok: Chulalongkorn University Press.

สมภาร พรมทา. (2538). *ปรัชญาสังคมและการเมือง*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Punyānuphāp, Suchīp. (1996). *phra traipidok chabap samrap prachāchon [Tipitaka for People]*. Bangkok: Mahā makut rāt witthayālai Press.

สุชีพ ปุญญานุภาพ. (2539). *พระไตรปิฎกฉบับสำหรับประชาชน*. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

Satha-Anand, Suwanna.(2002). *satthā kap panyā [Faith and Reason]*. Bangkok: Chulalongkorn University Press.

สุวรรณา สถาอานันท์. (2545). *ศรัทธากับปัญญา*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Angeles, Peter A. (1983). *Dictionary of Philosophy*. New York: Harper and Row, Publishers,Inc.

Blackburn, Simon. (1994). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Campbell, Tom. (2001). *Justice*. New York: St. Martin' Press.

Cho, Sungtaek. 2000. "Selflessness: Toward a Buddhist Vision of Social Justice." *Journal of Buddhist Ethics* 7: 76-85.

Fenn, Mavis. (1996). "Two Notions of Poverty in the Pali Canon." *Journal of Buddhist Ethics* 3: 98-125.

Garvey, Stephen P. (2003). "Restorative Justice, Punishment and Atonement." *Uta Law Review* 1: 203-317

Havey, Peter. (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics*. U.K.: Cambridge University Press.

Harveys, Peter. (1990). *An Introduction to Buddhism*. U.K.: Cambridge University Press.

Hallisey, Charles. (1996). "Ethical Particularism in Theravada Buddhism." *Journal of Buddhist Ethics* 3: 32-43.

Kalupahana, David J. (1995). *Ethics in Early Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Kaufman, Whitley R.P. (2005). "Karma, Rebirth, and The Problem of Evil." *Philosophy East and West* 55 (January): 15-32.

Keown, Damien. (1996). "Karma, Character, and Consequentialism" *Journal of Religious Ethics* 24: 329-350.

Loy, David R. (2000). "How to Reform a Serial Killer: The Buddhist Approach to Restorative Justice." *Journal of Buddhist Ethics* 7: 145-168.

Payutto, P.A. (1999). *Good, Evil and Beyond*. Bangkok: Buddhadhama Foundation.

Reichenbach, Bruce R. (1990). *The Law of Karma: A Philosophical Studies*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Ryan, Alan,ed. (1995). *Justice*. New York: Oxford University Press.

Satha-Anand, Suwanna. (2002). "Karma as Moral Justice in Thai Buddhism." *Manusaya Special Issue* 4: 72-83.

Wright, S. Dale. (1994). "Critical Questions Toward a Naturalized Concept of

Karma in Buddhism.” *Journal of Buddhist Ethics* 2: 78-93.